



Memoria Académica

compartimos lo que sabemos
UNLP-FaHCE

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



VII Jornadas de Sociología de la UNLP

“Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales”

Mesa 1: El Jardín de senderos que se bifurcan. Teoría Social, Teoría sociológica, Sociología: la pregunta por lo social y sus múltiples respuestas. Perspectivas clásicas

Civilización y barbarie en Durkheim

José Luis Taurel Xifra (zurdo63@hotmail.com)

Lic. en Sociología UBA/FSOC. Cursando Maestría en Sociología de la Cultura y el Análisis Cultural IDAES / UNSAM

Introducción

Como señala Eric Hobsbawm¹ las palabras muchas veces son testigos privilegiados de una época histórica y sirven para delinear sus rasgos característicos. La modernidad desembarcó con un arsenal de vocablos que la distinguirían de sus antecesoras. Sin embargo no siempre los significantes son originales, sino que la nueva era muchas veces resignifica los contenidos de estos. Tal es el caso de “civilización” y “cultura”.

El objetivo de las presentes líneas es destacar la contraposición bajo la cual emergieron sendos conceptos durante la mitad del siglo XVIII y específicamente a qué se contrapone la civilización en los escritos del último Durkheim. Para esto procederemos según los siguientes pasos: 1) Una vez demostrada la contraposición bajo la cual surgen civilización y cultura en sus contextos nacionales respectivos, marcaremos cómo desde el punto de vista francés la oposición es con la barbarie; 2) Luego nos centraremos en describir la trayectoria de este concepto en la obra de Durkheim, que va desde un primer momento en donde lo vacía de contenido, hasta el lugar de relevancia que le otorga en el último período; 3) por último analizaremos qué alteridad marca el autor respecto de la civilización.

Según nuestra hipótesis la oposición a civilización no es claramente visible en las investigaciones de Durkheim, pero sí se expresa explícitamente en sus escritos políticos, principalmente ante la inminencia de un gran conflicto bélico con Alemania. De allí que este país es acusado de barbarie, pues resulta una amenaza para la civilización.

¹ Hobsbawm, Eric (1997): *La era de la revolución, 1789-1848*, Buenos Aires, Crítica.

1) La emergencia de civilización y cultura, y su contraposición

1.1) Dicotomías conceptuales

En su búsqueda por definir cómo se formó un pensamiento que reclama para sí la exclusividad de la sociedad como objeto de estudio, Nisbet fue uno de los pioneros en elaborar una respuesta desde un abordaje conceptual. Como él mismo señala, encararlo tanto por los autores como por escuelas imponía serias trabas. Es a partir de los aportes de Arthur Lovejoy que enfoca su atención a un conjunto de conceptos/ideas. Estos son considerados en tanto elementos de los sistemas (de pensamiento, podríamos agregar). Su investigación desembocó en cinco conceptos característicos de la sociología: comunidad, autoridad, status, sagrado y alienación.

Sin embargo, buscamos destacar que estas ideas no se sustentan por su propio peso, sino que necesariamente se desarrollan en antagonismo con sus respectivos reversos. Nisbet destaca: “Cada una de estas ideas suele estar asociada con un concepto antinómico, una especie de antítesis, del cual procede gran parte de su significado” (Nisbet, 1969: 18). Tal como aparece en la frase, generalmente un concepto (pero también puede ser una identidad) en gran parte construye su contenido en contraposición a una alteridad, fue así que llegó a la siguiente lista de ideas con sus opuestos: comunidad-sociedad, autoridad-poder, status-clase, sagrado-profano y alienación-progreso.

1.2) Civilización y cultura

En su estudio sobre el significado de las “palabras clave”, Raymond Williams, describe la génesis de “civilización”. Este significado se remonta al latín y se utilizaba cuando un litigio criminal pasaba al fuero civil. Desde el siglo XIV refiere a la idea de “ordenado y educado” (Williams, 2000: 59). Pero es a mediados del siglo XVIII (al igual que “cultura”), cuando empieza a adquirir el significado de una sociedad ordenada, y es en 1772 que Boswell señala explícitamente la pareja dicotómica: “yo creía que *civilización*, de *civilizar*, era mejor que *civilidad* en el sentido opuesto a *barbarie*” (Boswell, en Ibíd.). En la acepción propuesta por Boswell se resaltaba el “estado de orden y refinamiento sociales” por oposición a barbarie.

Contra esta noción de civilización como estado de orden, pero también como proceso expansivo de la humanidad que propone la Ilustración, emerge el significado moderno de cultura de corte germano. La polaridad bajo la cual se forjó, dejó su marca tan profunda que al momento cuando Williams escribe afirma: “En el inglés moderno, civilización todavía se

refiere a una condición o estado generales y aún se contrasta con *salvajismo* o *barbarie*” (Ibíd., 61).

Sin embargo es en la obra de Norbert Elias donde se encuentra un desarrollo más minucioso de las acepciones modernas de civilización y de cultura y de su contraposición. *El proceso de la civilización*, narra cómo la noción de “civilización” se forjó principalmente ligada a los valores cortesanos franceses y mantuvo una vocación de universalidad. Lo singular de esta explicación, radica en la oposición que a partir del siglo XIX mantiene con la idea de “cultura” acuñada por la burguesía alemana. Es necesario seguir más pausadamente esta historia.

En primer lugar, es importante tomar una precaución metodológica y detenerse en la aclaración de Elias sobre el desarrollo conceptual. Éste nos advierte que aunque en última instancia los conceptos son elaborados por individuos, con mayor o menor resonancia en su época, “no sólo acabaron respondiendo a la necesidad de expresión del individuo, sino también de un colectivo cuya historia ha cristalizado en ellos” (Elias, 1987: 60). Por tanto, independientemente del nombre de autor bajo el cual se presenta cierto significado, lo que está en cuestión es el peso social que adquieren en determinado contexto político social y las repercusiones posteriores. Es así que los planteos de Durkheim que analizaremos más adelante, cobran mayor fuerza en tanto que expresan una postura nacional.

civilización no significa lo mismo en distintos países de Occidente. En especial hay una gran diferencia entre el uso francés e inglés de la palabra por un lado y, por otro, el que de ella hacen los alemanes. [Para los franceses significa] el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia [...] y de la humanidad en general (Elias, 1987: 57).

Elias afirma que estos dos conceptos se desarrollaron en oposición, y cada uno de ellos expresa las relaciones de clase particulares de cada país en el proceso de consolidación del capitalismo. Civilización en su vertiente francesa, hace referencia a algo que está siempre en movimiento, un proceso que avanza, intenta matizar las diferencias nacionales y resaltar lo común a todos los hombres. Porque justamente como afirma el autor: “En él se expresa la conciencia de sí mismos que tienen pueblos cuyas fronteras y peculiaridades nacionales hace siglos que están fuera de discusión” (Ibíd.: 58).² Mientras que cultura pone de relieve las particularidades de cada grupo o nación, en cuanto a su producción artística o intelectual que

² Sin embargo, será de esa zona gris cuyas fronteras no estuvieron nunca claramente definidas, nos referimos a Alsacia-Lorena, sobre la cual se materializa periódicamente el enfrentamiento entre Francia y Alemania. Casualmente de esta región es oriundo Émile Durkheim.

lo distingue. Específicamente “el concepto alemán de cultura pone especialmente de manifiesto las diferencias nacionales y las peculiaridades de los grupos” (Ibíd.: 59).

En Alemania, la clase burguesa era incipiente y carecía de poder. Estaba conformada por una clase media profesional, excluida completamente de la vida política. Frente a ella tenía una nobleza cortesana educada bajo un modelo francés (de allí que fuera francoparlante). Las clases medias intelectuales se encontraban restringidas a un reducido círculo donde se abocan a temas espirituales, artísticos o científicos que oficiaban como sustitutos de la actividad política de la cual se veían marginadas. No se puede afirmar que estos sectores intelectuales expresasen a la burguesía como una totalidad, sino más bien, se los debe considerar como una “vanguardia burguesa” (Ibíd.: 69) que no actúa con conciencia de clase debido a su dispersión especial y número reducido.

El atraso comparativo en el desarrollo de Alemania como Estado nación moderno, expresado en la falta de unidad política y la gran fragmentación territorial, permite a las clases burguesas alemanas cuestionarse “¿En qué consiste en realidad nuestra peculiaridad?” (Ibíd.: 59).

En contraste con la pregunta por lo propiamente francés o inglés que han desaparecido hace tiempo de escena. En síntesis, son las condiciones de desarrollo económico (y político) las que delinear la superficie de emergencia del concepto de cultura de acepción alemana.

En Francia la aparición de intelectuales de clase media que expresaban el cambio de época tuvieron una experiencia contraria. Aquéllos jóvenes destacados, como Voltaire y Diderot, fueron acogidos en el ámbito cortesano. En este país la intelectualidad se reúne de manera conjunta y cohesionada, a diferencia de Alemania, donde resulta imposible. El ataque de la burguesía alemana a la corte se da por fuera de la esfera política y se expresa mediante la literatura, filosofía o el arte, contra los modales refinados de una clase alta improductiva, vetusta y estancada. En esta confrontación, uno de los pocos “conceptos antagónicos” que se encuentran entre la clase afrancesada y la germánica es el de civilización, de allí su antagonismo con el de cultura.

Distinta fue la relación de clases en Francia, donde los intelectuales burgueses se sumaron a las filas de la corte con rapidez. Compartían los libros y el arte, fue por eso que cuando las condiciones económicas empujaron hasta el abismo al régimen antiguo, la burguesía que se erige sobre él no desentona con los valores cortesanos, pues se habían fusionado.

La singularidad de la noción francesa de civilización pasa por el refinamiento de los modales, por una serie de gestos pautados en el comportamiento. En una ingeniería en el trato con los otros y en la conducta social. Mirabeau la define como: “la civilización de un pueblo es la suavización de sus costumbres, la urbanidad, la educación y el amplio conocimiento de los buenos modales” (Mirabeau, en Elias, 1987: 85). En otros términos, la civilización a la francesa es lo opuesto a los modales grotescos, a la brutalidad o al uso de la fuerza, características que imputará Durkheim a Alemania durante la Primera Guerra.

Para 1774, el *ancien régime* muestra claros signos de fatiga, es cuando “civilización” adquiere su significación general. En el aspecto social adopta una postura reformista: es decir “la semiafirmación y la seminegación de lo existente” (Ibíd.: 93), que busca la mejora gradual de las instituciones y de la educación, puesto que la civilización no es un estado, sino un proceso y como tal mantiene el movimiento. De esta manera, en civilización se mezclan dos ideas: “de un lado sirve para acuñar un concepto *a contrario* con el que oponerse a otra situación de sociedad, a la situación de ‘barbarie’” (Ibíd.: 93). Del otro lado, no se ha llegado al punto cúlmine de la civilización, los pueblos todavía deben seguir avanzando.

1.3) Desarrollo de la contraposición a nivel nacional

Tras la Revolución Francesa, el concepto de “civilización” y las otras nociones similares dejan de remitir claramente a la aristocracia cortesana alemana para comenzar a referirse cada vez más a Francia y a las potencias occidentales en general (Ibíd.: 79)

Se produce un desplazamiento de la tensión, de un nivel interclases, a una de carácter nacional. Elias explica el movimiento conceptual por el avance político de la burguesía alemana y su ascenso social. Ya deja de ser una clase marginada y adquiere un rol dominante. El telón de fondo en que se delinea su legitimación deja de ser la clase alta, y se traslada hacia otras naciones. Por tal motivo: “también se cambió la antítesis de ‘cultura’ y ‘civilización’, con todo su significado y su función: de una antítesis fundamentalmente social pasó a ser una antítesis nacional” (Ibíd.: 79). Así es como los valores atribuidos a esa clase media, pasan a ser adoptados como valores alemanes en su conjunto.

Este conjunto de valores de investidura nacional no es de segundo orden, porque para Elias las naciones se caracterizan (también) por una organización de la “economía afectiva” de sus miembros, es decir por la institucionalización de una tradición que se trasmite. El antagonismo entre los dos conceptos elevado a nivel nacional, se debe al desarrollo opuesto que tuvo la burguesía francesa respecto de la alemana.

El proceso civilizatorio, tal como lo entienden en Francia y lo expresa Voltaire, refiere a la “dulcificación” de las pasiones, a la suavización. Esta dulcificación es una manifestación menor dentro del proceso macrosocial de “pacificación” en el que se incluye el desarrollo de la civilización. Por tanto, no será descabellado calificar a la apelación injustificada a la guerra, a la invasión de países y a las hostilidades, como acciones bárbaras que atentan contra la civilización humana. “Con el ascenso de la burguesía, este concepto de *civilisation* se convierte en la quintaesencia de la nación, en la expresión de la autoconciencia nacional” (Ibíd.: 95).

En conclusión: la idea de civilización tal como se desarrolla en Francia implica una moderación de las pasiones y del uso de la fuerza. Es la acentuación de los buenos modales y los gestos de cortesía. Es un conjunto de virtudes de la humanidad que se expande. Desde este punto de vista, toda acción grosera, sectaria y, principalmente, violenta, es considerada como lo opuesto a estos valores y denominada barbarie.

2) La evolución de civilización en la obra de Durkheim³

2.1) El alejamiento de civilización

Se puede fijar como fecha de inicio de la producción sociológica durkheimiana al año 1893 que se corresponde con la edición de su tesis doctoral *La división del trabajo social*.⁴ Los conceptos que funcionan de pilares del texto son el de *conciencia colectiva* y *solidaridad*. El objetivo del autor es poner en evidencia la supremacía de lo social sobre lo individual. Es por tal motivo que intenta fundar la “ciencia de la moral”⁵, una ciencia que analice los valores colectivos que constituyen al individuo y las formas de relación (solidaridad mecánica u orgánica) que se establecen entre ellos. En su intento por caracterizar la particularidad del lazo social de las sociedades industriales, escinde a la división del trabajo como forma que adquiere la solidaridad social del “fenómeno más amplio de la civilización” (Nocera, 2010: 3). Porque Durkheim, pretende demostrar que la *función* de este fenómeno moral moderno, la

³ Esta parte del escrito se basa en un artículo de Pablo Nocera (2010), por este motivo muchas de las citas coincidan con las que Nocera transcribe en francés.

⁴ Son pocos los escritos relevantes anteriores a éste. Entre ellos vale destacar: “Cours de Science Sociale. Leçon d’ouverture”, Revue Internationale de l’Enseignement, XV, Paris, 1888, pp. 23-48 (Lección inaugural del primer curso dictado por Durkheim en Burdeos titulado “La solidarité sociale” (1887-1888).

⁵ “No queremos extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral, lo cual es muy diferente” (D: 49).

división del trabajo, no es producir civilización⁶, sino *solidaridad orgánica*. De allí que afirme lo siguiente:

“Si, por lo demás, se analiza este *complexus* mal definido que se llama la civilización, se encuentra que los elementos de que está compuesta hállanse desprovistos de todo carácter moral”, y agrega: “no se ha probado todavía que la civilización sea una cosa moral.” (Durkheim, 1993: 68-69).

Así Durkheim se alejaba del significado dieciochesco francés de civilización que analizamos anteriormente, pues adopta una postura más cercana a Comte, al enfatizar el aspecto moral de la división del trabajo sobre sus impactos económicos, asiento de su gran debate con el utilitarismo de cuño británico. Esto le permitía separar la división del trabajo del peso teórico que trae aparejado la noción de civilización. Pues “Durkheim duda del carácter moral de la civilización” (Nocera, 2010: 3)⁷.

Dos motivos señala Nocera, son los que llevan a la reflexión durkehimiana a abandonar y vaciar de contenido a civilización: 1) su inclusión en una teoría sociológica le acarrea grandes dificultades lógicas; 2) además pone en tela de juicio las virtudes aparejadas por su expansión⁸.

La civilización carece de la fuerza integradora que posee la división del trabajo según el diagnóstico esbozado en la última década del siglo XIX por el sociólogo francés. No proporciona los marcos adecuados para la cohesión grupal y agudiza el proceso de individuación. En conclusión, la civilización aparece en el primer período de Durkheim, que abarca desde 1893 hasta la publicación de *El suicidio* en 1897, como telón de fondo en el cual se inscriben otros hechos más significativos para la “salud” de la sociedad, puesto que ésta no provee marcos integradores y se encuentra asociada al incremento en los suicidios.⁹

⁶ “(...) se ve mejor también hasta qué punto es falso hacer de la civilización la función de la división del trabajo; sólo es una repercusión” (Ibíd. II: 135).

⁷ “La cifra media de suicidios, de crímenes de toda especie, puede servir, en efecto, para señalar el grado de inmoralidad alcanzado en una sociedad dada. Ahora bien, si se hace la experiencia, no resulta en honor de la civilización, puesto que el número de tales fenómenos mórbidos parece aumentar a medida que las artes, las ciencias y la industria progresan. Sería, sin duda, una ligereza sacar de este hecho la conclusión de que la civilización es inmoral, pero se puede, cuando menos, estar cierto de que, si tiene sobre la vida moral una influencia positiva y favorable, es bien débil” (Ibíd.: 69).

⁸ Tanto es así que en su estudio atribuye el aumento de suicidios al avance de la civilización: “Si, pues, poseemos un hecho objetivo y posible de medir, que traduce las variaciones de intensidad por las cuales pasa ese sentimiento según las sociedades, podremos a la vez medir las de la desgracia media en esos mismos medios. Este hecho es el número de suicidios (...) Ahora bien, el suicidio no aparece sino con la civilización [y agrega] el verdadero suicidio, el suicidio triste, encuéntrase en estado endémico en los pueblos civilizados. Incluso se distribuye geográficamente como la civilización [para concluir] La civilización se concentra en las grandes ciudades; el suicidio hace lo mismo (Ibíd.: II: 22-23).

⁹ Dentro del marco teórico de sesgo medicalista que Durkheim inscribe al suicidio, es tomado como un índice de patología social.

2.2) Reapropiación de civilización

Ya pisando el siglo XX, la prosa durkheimiana y su aparato conceptual comienzan a mostrar signos evidentes de cambio. El reordenamiento lógico es motorizado por el desplazamiento del objeto de estudio desde los “hechos sociales” (según lo establecido en 1895 en *Las reglas del método sociológico*), hacia las representaciones colectivas. Cambio que se manifiesta por vez primera en el artículo “Representaciones individuales y representaciones colectivas”, e inicia otra etapa en el pensamiento del sociólogo francés. La nueva configuración conceptual que conlleva la centralidad de las representaciones, creará las condiciones de posibilidad para la aparición de civilización en el arsenal sociológico de Durkheim (Nocera 2010).

La singularidad de las representaciones colectivas como nuevo objeto de estudio de la sociología imprime un gran protagonismo al hombre y al lenguaje. Pues ahora, la sociedad sólo existe “en y por” los individuos¹⁰, y se expresa en las tres formas que adoptan las representaciones colectivas: lenguaje, imágenes y sensaciones. Pero es sólo porque nos comunicarnos que podemos actuar colectivamente. En conclusión, la puesta en escena de civilización permite considerar al individuo no como un mero soporte de la sociedad sino en términos de portador de la sociedad y de la civilización.

Sin embargo, como destaca Nocera, es recién en 1906 que civilización adquiere peso específico propio. En el artículo “Determinación del hecho moral”, publicado ese año, imprime a este concepto gran relevancia “la civilización es el conjunto de todos los bienes a los cuales concedemos mayor precio; es el conjunto de los más altos valores humanos” (Durkheim, 2000: 78). Y al dar cuenta de su origen la ubica en un lugar indisociable respecto de la sociedad “La civilización es debida a la cooperación de los hombres asociados en generaciones sucesivas. Es, pues, una obra esencialmente social. Es la sociedad la que la ha hecho; es la sociedad la que la conserva y la transmite a los individuos. De ella la recibimos” (Ibíd.). Tal es el peso específico que adquiere civilización en estos textos, que ambos términos casi se equiparan y teóricamente resultan indisociables: “Porque la sociedad es a la vez la fuente y la guardiana de la civilización, porque ella es el conducto por el cual la civilización

¹⁰ “Pero el clan, como todo tipo de sociedad, no puede vivir más que en y por las conciencias individuales que lo componen” (Durkheim, 1992: 208). “lo mismo que la sociedad no vive más que en y por los individuos, el principio totémico no vive más que en y por las conciencias individuales cuyo conjunto da forma al clan” (Ibíd.: 233). Y también se expresa de la siguiente manera: “la sociedad no existe ni vive más que en y por los individuos. Basta con que la idea de sociedad se apague en el seno de los espíritus, con que las creencias, las tradiciones, las aspiraciones colectivas dejen de ser sentidas y compartidas por los particulares, para que la sociedad muera. En relación a ésta, pues, se puede repetir lo que se había dicho anteriormente en relación a la divinidad: sólo tiene realidad en la medida en que ocupa un lugar en las conciencias humanas, y somos nosotros los que le asignamos tal lugar” (Ibíd.: 322).

llega a nosotros” (Ibíd.). Por tanto, sin participar de la vida colectiva un individuo no puede acceder al conjunto de valores que componen a la civilización.

Durkheim sostiene esta línea de pensamiento y se expresa claramente en la que sería su última gran publicación, nos referimos a *Las formas elementales de la vida religiosa*. Según se puede interpretar, civilización se relaciona, también en este trabajo, con un grupo de humanos que vive de manera conjunta y comparte ciertas costumbres, valores y prácticas que lo trascienden. “Hablamos una lengua que no hemos elaborado; nos servimos de instrumentos que no hemos inventado; invocamos derechos que no hemos instituido; se transmite a cada generación un tesoro de conocimientos que ella no ha acumulado, etc. Estos bienes variados de la civilización se los debemos a la sociedad, y si generalmente no vemos cuál es la fuente de donde nos manan, sabemos, por lo menos, que no son obra nuestra. Ahora bien, son ellos los que dan al hombre su fisonomía personal entre todos los seres; pues el hombre es hombre sólo porque está civilizado” (Durkheim, 1992: 199).

Sociedad y civilización constituyen una pareja que se complementa y que por momentos es difícil de distinguir. La segunda es trascendente, se corresponde con esos valores los cuales tratamos de asimilar, mientras que la primera, aunque también mantiene una dimensión exterior, la incorporamos porque no es otra cosa que nosotros mismos reunidos y actuando en conjunto- “Pero integramos siempre alguna parte de ella en nosotros. Y así, al mismo tiempo que ella es trascendente en relación a nosotros, la sociedad nos es inmanente y la sentimos como tal. Al mismo tiempo que nos supera, nos es interior, puesto que no puede vivir sino en nosotros y por nosotros” (Durkheim, 2000: 78). De acuerdo al argumento de Durkheim, el conjunto de valores que conforman la civilización trazan un vector en ascenso que progresa históricamente. La civilización es una fuerza expansiva que no tiene fronteras preestablecidas “Y cuanto más avanzamos en la historia, tanto más la civilización humana se convierte en una cosa enorme y compleja; más, por consiguiente, desborda las conciencias individuales”¹¹ (Ibíd.). De allí que se pueda sintonizar su concepción con la elaborada en el siglo XVIII. A medida que retrocedemos en el tiempo vemos reducirse a la civilización, decrecer en complejidad. En una sociedad menos desarrollada la civilización se encuentra completamente en cada individuo de esa sociedad: “Cada uno de los miembros de una tribu australiana lleva en sí la integridad de la civilización” (Ibíd.). A diferencia de las época

¹¹ La noción que Durkheim tiene sobre el progreso de la civilización, se nutre de la visión del progreso por estadios que había elaborado Comte. Tal como señala Kenneth Bock (2001), según Comte se puede equiparar, en tanto su desarrollo, a Grecia antigua con una tribu primitiva contemporánea a su tiempo.

moderna donde “de nuestra civilización actual, cada uno de nosotros no logra integrar sino una pequeñísima parte.” (Ibíd.).

Pero esta evolución no es sólo temporal, sino también espacial. La expansión de la civilización no es homogénea en todo el globo, por eso Durkheim puede recurrir a tribus contemporáneas para estudiar “formas perimidas de la civilización” (Durkheim, 1992: 1)¹², como si estudiara civilizaciones pasadas, es decir no civilizadas o en grado menor.

Entonces, llamativamente, la civilización traza un gran arco y no se acota a su forma moderna. La Europa contemporánea de Durkheim es la máxima expresión de la civilización, pero también se encuentra civilización en pueblos de la antigüedad e incluso en organizaciones tribales. La diferencia estriba en el desarrollo, que se puede llamar progreso o evolución, de dichos valores, normas, instituciones; en una palabra difieren en su complejidad.

Es esta característica de la civilización, su irregularidad evolutiva respecto del tiempo y del espacio, la que nos permite fundamentar, y al propio Durkheim como veremos, que no todas las sociedades (en tanto que Estados nación) se comportan como civilizadas.

2.3) El proceder dicotómico en el pensamiento de Durkheim

Durkheim fue un pensador que en su método analítico se caracteriza por la constante formulación de dicotomías (Lukes, 1984). Apeló a la distinción *sociología-psicología* en su afán de establecer el objeto de estudio de la primera con independencia de la segunda. Sus referencias a la autonomía de lo social respecto de lo individual son constantes. Tanto es así, que Lukes identifica al par *social-individual* como otra de las parejas conceptuales utilizadas, principalmente como estrategia metodológica. También opuso lo *moral* a lo *sensual*, donde la primera tiene fundamento colectivo, mientras que la otra obedece a apetitos individuales. Esta dicotomía, también, se presentaba en lo referente a la sociología del conocimiento bajo la forma *conceptos-sensaciones*. Los conceptos son de origen social, por su parte, las sensaciones encuentran una motivación orgánica individual. Y tal vez la más fructífera de sus distinciones fuese *sagrado-profano*. La separación entre un conjunto de cosas investidas de

¹² Vale aclarar que en este libro Durkheim recurre a ellas no porque su objetivo sea estudiarlas en sí, sino como recurso metodológico para comprender su época “La sociología encara problemas distintos que la historia o la etnografía [...] como toda ciencia positiva, antes de nada, tiene por objeto explicar una realidad actual, próxima a nosotros susceptible, por ello, de afectarnos en nuestras ideas y actos: esta realidad no es otra que el hombre, y, más en concreto, el hombre de hoy, pues no hay ninguna otra cosa en que estemos más interesados en conocer bien. No estudiaremos pues la muy arcaica religión de que vamos a tratar por el puro placer de relatar sus extravagancias y singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que cualquier otra para comprender la naturaleza religiosa del hombre” (Durkheim, 1992: 1).

carácter sacro, por tanto intocables por el grueso de la sociedad que constituye la parte profana, dio lugar a importantes debates y nutrió a destacados pensadores.¹³ Finalmente, enumera dos posibilidades que pueden adquirir los fenómenos sociales: *lo normal y lo patológico*.

Este singular proceder analítico nos invita a interrogarnos sobre el reverso de la civilización. ¿Es posible, en Durkheim, un concepto que no implique, aunque sea implícitamente, una cara opuesta? Si, por un lado aparece la civilización, ¿qué se encuentra en oposición?

3) Civilización, culturas primitivas y bárbaros.

3.1) Civilizaciones simples o primitivas

Desde este enfoque, para constituirse como hombre es imprescindible asimilar a la civilización, y como señalamos, no se puede lograr sin la vida en sociedad. Las consideraciones que aparecen en “Determinación del hecho moral” nos permiten aproximarnos al reverso de la civilización en el pensamiento de Émile Durkheim.

En este artículo, aparecido en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, el pensador francés declara expresamente cómo llegamos a ser hombres: “Lo que hace de nosotros seres verdaderamente humanos es lo que logramos asimilar de ese conjunto de ideas, de sentimientos, de creencias y de preceptos de conducta que se llama la civilización” (Durkheim, 2000: 79). Por consiguiente, el hombre es un producto exclusivamente social “puesto que el hombre no es un hombre sino en la medida en que es civilizado” (Ibíd.). Taxativa, la oración no presta margen de duda, sin embargo es fácil calificar de civilizada a una sociedad industrial donde los avances saltan a la vista. Por eso, es necesario indagar sobre los casos límite.

Una alternativa de caso extremo es desplazarse en la escala evolutiva hacia atrás, que como apuntamos, puede ser un retroceso temporal respecto de cierta civilización, o encontrar una menos avanzada que perdure. De allí el señalamiento de Lukes sobre la ambigüedad del supuesto metodológico durkheimiano, pues abordar el estudio de religión más “primitiva”, “podía ser tanto, la *más simple* como la *más antigua*” (Lukes, 1984: 449); Durkheim, fusiona una perspectiva evolucionista típica del siglo XIX, con una concepción que clasifica a las sociedades según su homogeneidad y su tamaño.

¹³ Entre ellos podemos nombrar: Marcel Mauss, Georges Bataille, Claude Lévi-Strauss entre otros.

Las formas adopta, sin ser conciente de ello, una postura híbrida y la aplica en el totemismo australiano, porque la define como la sociedad contemporánea “más primitiva y más simple”¹⁴, es decir la menos compleja, y por tanto la menos evolucionada, de la que se puede servir como material de estudio. De hecho, en comparación con tribus de Norte América encuentra rasgos que indican un mayor avance “Los indios americanos y los australianos son “dos momentos sucesivos de una misma evolución” (Durkheim, 1992: 89).

Queda claro a lo largo de toda la investigación, que en ningún momento considera a estos grupos como incivilizados o anticivilizados. “Solamente” les aplica el rótulo de primitivas. El autor “aceptaba la idea, que se remontaba a McLennan, de que el totemismo era la forma más primitiva de religión y el principio de su evolución” (Lukes, 1984: 448). No importa que tan evolucionados sean esos valores o la sociedad que los sustenta; su extensión limitada o simplicidad no le priva de su condición de civilizados. Idea que expresa claramente al hablar de ciertos ritos “En efecto, es una regla muy generalizada, incluso entre pueblos que han llegado a un alto grado de civilización” (Durkheim, 1992: 315).

En conclusión, resulta, entonces que no es suficiente, buscar una sociedad simple para dar con individuos no civilizados, porque aunque estos se ubican en los márgenes de la civilización, quedan del lado de adentro.

3.2) Los salvajes y la exterioridad de la civilización

Donde Durkheim se aproxima a una consideración sobre un ejemplo de falta de civilización en un escrito académico, proviene de una referencia filosófica tomada de Rousseau, lo cual nos brinda un indicio hacia dónde puede dirigirse.

Como vimos, al advertirnos que un hombre precisa necesariamente adquirir los atributos que otorga la civilización para poder ser considerado ser humano. Este fuerte supuesto normativo de pesada carga antropológica, el sociólogo francés lo sustenta en los argumentos de Rousseau. “Rousseau lo ha demostrado: si se quita al hombre todo lo que le viene de la sociedad, no queda más que un ser reducido a la sensación, y apenas diferente del animal”, lo que resumido en una palabra no es ni más ni menos que la figura del salvaje (Durkheim, 2000: 79). Abandonado de la sociedad y la civilización (recordemos que ambos

¹⁴ O religión, ya que Durkheim asocia sin explicaciones la sociedad más simple con la forma religiosa más simple (Lukes). “[...] el totemismo australiano es aquél sobre el que tenemos una documentación más completa. [...] el proyecto de estudio fundamental de este trabajo es la relación [error de edición, debería decir ‘religión’] más primitiva y simple conocible. Es pues natural que, para descubrirla, nos dirijamos a sociedades lo más cercanas posibles a los orígenes de la evolución; en ellas tenemos el máximo de posibilidades de encontrarla y observarla cumplidamente. Pues bien, ninguna sociedad presenta esta característica en grado más alto que las tribus australianas” (Durkheim, 1992: 88).

términos se aproximan mucho), el individuo queda preso de sus apetitos sensuales, que como hemos señalado se contraponen a la moral –elemento primero y fundamental de todo orden social-, y también es gobernado completamente por sus sensaciones bloqueando el desarrollo conceptual y el lenguaje.

Son dos fuerzas que chocan, el ámbito de las fuerzas físicas, o el salvajismo por un lado, y la fuerza moral producto de la sumatoria de individuos asociados. En esta confrontación se decide el destino del individuo, “Abandonado a sí mismo, el individuo caería bajo la dependencia de fuerzas físicas” (Ibíd.), gana la fuerza centrífuga, es expulsado de lo social y lanzado al mundo salvaje y “amoral” de la naturaleza. En cambio, si lo retiene la centrípeta, queda al resguardo de la sociedad. “No podemos querer salir de la sociedad sin querer dejar de ser hombres. No sé si la civilización nos ha traído mayor felicidad, y eso no importa; pero lo cierto es que desde el momento en que somos civilizados, no podemos renunciar a ella sino renunciando a nosotros mismos” (Ibíd.). Es llamativo como pone entre paréntesis su propia afirmación de años anteriores, donde aseguraba que la civilización no traía aparejada la felicidad, para resaltar su capacidad constitutiva sobre el ser humano.

No obstante, de estas reflexiones, es menester señalar que lo salvaje¹⁵, los apetitos sensuales, todo lo referente al Estado de naturaleza –a pesar de que nuestro autor no use el concepto rousseauniano-, aunque no es moral, o sea que es un reino “amoral”, es justamente eso, si nos disculpan la tautología, es un espacio donde no se encuentran valores morales, que con el avance de la fuerza *sui generis* colectiva es paulatinamente subsumida, resultándole al individuo más difícil escapar de ésta por su vigor. Lo cual es muy distinto a una fuerza inmoral que, en vez de ser moralmente neutral, directamente atente contra la civilización.

3.3) Barbarie, la amenaza para la civilización.

No es posible que aquellos hombres que nosotros tratábamos, que estimábamos y que en definitiva pertenecían a la misma comunidad moral que nosotros hayan podido llegar a ser esos seres bárbaros, agresivos y sin escrúpulos que se denuncia a la pública indignación. Se cree que

¹⁵ En *Las formas*, sin embargo, la utilización de salvaje aparece más bien como un adjetivo que califica a las prácticas de las tribus australianas cuando son violentas, sangrientas, o cuando asumen cualquier tipo de comportamientos relacionados con lo animal: gritar, cazar, etc., aunque se den en el marco de un rito que implica un culto, por lo tanto valores, es decir una organización social. “Todos estaban en un estado de evidente sobreexcitación (*very one was evidently very excited*). Un poco más avanzada la noche, los Uluuru trajeron a sus mujeres y se las dieron a los Kingilli, que tuvieron con ellas relaciones sexuales. Se dio acceso entonces a los adolescentes recientemente iniciados a los que se explicó detalladamente toda la ceremonia y, hasta las tres de la madrugada, los cantos siguieron sin interrupción. Entonces se desarrolló una escena de un frenesí verdaderamente salvaje (*a scene of wildest excitement*)” (Durkheim, 1992: 204). “Los hombres daban saltos, montaban en cólera, proferían aullidos salvajes; las antorchas brillaban, crepitaban y, mientras golpeaban cabezas y cuerpos, despedían chispas en todas las direcciones” (Ibíd.: 205).

nuestra pasión de beligerantes nos extravía y nos impide ver las cosas como son (Durkheim, 2011: 156).

Justamente, como demuestra Nocera, el reverso de la noción de civilización como dimensión supranacional no lo podemos encontrar en sus formulaciones formales -por ejemplo en “Note sur la notion de civilisation” de 1913-, sino en los textos más exaltados de nacionalismo. Estos aparecen ante la inminencia de la que se conocería como la Gran Guerra. Durkheim siempre fue un declarado pacifista hasta el comienzo de las hostilidades, cuando tomó indiscutible partido por Francia. Con los datos que anteceden, nos permitimos postular la siguiente hipótesis: el clima bélico que se respiraba en Europa por esos años (y que puntualmente en Francia comenzó a instalarse desde el Affaire Dreyfus), opera como condición de posibilidad para la aparición de la barbarie en el discurso durkheimiano.

Además, debemos tener en cuenta que su sociología, a pesar de su pretensión científica objetivista, se constituye como una sociología con un discurso republicano y laico, “la sociología será una ciencia republicana. La labor de Durkheim se puede interpretar como la realización de este proyecto” (Ramos Torre, 1999: 15). Así, ató su destino al de la III República en un medio académico profundamente conservador.¹⁶

El texto de referencia central para analizar la noción de barbarie como amenaza para la civilización es un escrito del año 1915 de autoría exclusiva de Durkheim. El objetivo es desglosar el discurso de Treistchke principal ideólogo de la doctrina imperialista alemana.

Allí se explica por qué “Alemania no es sólo culpable de su injustificada agresión a Francia, sino de una agresión a la humanidad en su conjunto, pues agrede a los principios que hacen posible la vida común en las sociedades modernas” (Ramos Torre, 2011: 25). Esta interpretación de Ramos Torre, nos marca claramente la diferencia entre las sociedades simples, o incluso, como a veces las denomina, salvajes, y la actitud alemana. Las primeras se caracterizan por cultos elementales, de baja complejidad y escaso desarrollo, pero de ninguna manera con sus ritos, por más violentos que sean –incluso cuyas características fundamentales perviven en las religiones modernas¹⁷-, no agreden a la civilización humana. En cambio, las

¹⁶ Las consecuencias de la teoría de la solidaridad durkheimiana para la sociedad, son dos: 1) lograba un fundamento científico para la posición republicana y 2) aportaba una definición sobre la función del Estado republicano. Esto es lo que permite la implementación de una política reformista gradual, que se oriente según el conocimiento positivo de las leyes de evolución social, soslayando así, la contraposición conservadores versus revolucionarios (Donzelot: 2007).

¹⁷ “Pero esto es tanto como olvidar que las religiones más primitivas no son las únicas en atribuir este poder de propagación al carácter sagrado. Incluso en los cultos más recientes existe un conjunto de ritos que se basan en ese mismo principio. ¿No consiste toda consagración por vía de unción o lustración en la transferencia a un objeto profano de las virtudes santificantes de un objeto sagrado? Y, sin embargo, resulta difícil ver en el católico cultivado de la actualidad una especie de salvaje rezagado al que siguen equivocando sus asociaciones de ideas sin que nada, en la naturaleza de las cosas, explique y justifique esas maneras de pensar” (Durkheim,

acciones alemanas son bárbaras, pues atacan y ponen en riesgo no sólo a Francia sino a los valores humanos en su conjunto (civilización).

“He aquí, lógicamente demostrada, la famosa fórmula, que Alemania enseña a repetir desde su primera infancia: *Deutschland über alles*: para Alemania nada hay por encima del Estado alemán. El Estado no tiene más que un deber: hacerse un sitio, lo más grande posible, bajo el sol, rechazando a sus rivales” (Durkheim, 2011: 173).¹⁸ Alemania no observa ninguna autoridad por encima de la voluntad de poder de su Estado, no acata ningún pacto internacional, sino que se rige por la *fuerza*, de su “voluntad de poder”¹⁹. En realidad la máxima autoridad de los hombres, no es el Estado sino la autoridad moral, ese dios laico que describe Durkheim. Son los valores, creencias, instituciones aquello que trasciende al hombre y debe ser respetado. Desde la óptica del autor que consideramos en estas líneas, el Estado es el mediador entre los valores que permanecen más o menos difusos en las representaciones colectivas y los individuos.

Por lo tanto, de ninguna manera se puede confundir la conducta alemana con un comportamiento salvaje en los términos descriptos anteriormente. La diferencia con el salvaje, es que Alemania no es meramente violenta, sino agresiva y belicosa, pero en tanto germanos como grupo colectivo. Pues son arrastrados por esa fuerza que describíamos antes a un estado que amenaza la civilización “Dicho estado consiste en una hipertrofia mórbida de la voluntad, en una especie de manía de querer” (Ibíd. 192); y no en sus vidas privadas los soldados o el mismo Treistchke. “Quien contraviene a la autoridad moral, efectivamente ese alguien atenta contra ella” (Ramos Torre, 2011: 14).

“En esta moral no podríamos reconocer la que nosotros practicamos. Porque la moral para nosotros, es decir, para todos los pueblos civilizados, para todos aquellos que se han formado en la escuela del cristianismo, tiene ante todo por objeto realizar la humanidad, librarla de las servidumbres que la rebajan y hacerla más amante y fraternal. Decir, pues, que el Estado debe ser sordo para con los grandes intereses humanos es ponerle fuera y por

1992: 299-300).

¹⁸ La cita continúa así: “Pero lo que constituye un escándalo, así histórico como moral, es que la humanidad sea sencillamente borrada de la lista de valores morales que el Estado debe tener en cuenta, y que todos los esfuerzos hechos desde hace veinte siglos por las sociedades cristianas para que un poco de ese ideal pase a la realidad sean considerados como inexistentes. Es una vuelta a la moral pagana y no es bastante decir esto, porque los pensadores de la Grecia habían sobrepasado desde hace mucho tiempo esa concepción, es una vuelta a la antigua moral romana, a la moral tribal, según la cual la humanidad no se extendía más allá de la tribu o de la ciudad” (Ibíd.: 173-174).

¹⁹ “Lo fundamental [para Alemania] es la necesidad de afirmarse, de no sentir nada por encima de sí, el no soportar todo lo que sea límite y dependencia; en una palabra, la voluntad de poder.” (Ibíd.: 191).

encima de la moral” (Durkheim, 2011: 174). Por un lado se encuentran los países civilizados, Francia entre ellos y por otro Alemania y su actitud bárbara.

Lo que caracteriza a una nación civilizada es el respeto a las normas, al derecho internacional, la subordinación de la fuerza física al derecho. “Una nacionalidad es un grupo humano cuyos individuos, por razones étnicas o sencillamente históricas, quieren vivir bajo las mismas leyes, formar un mismo Estado, pequeño o grande; y entre las naciones civilizadas constituye actualmente un principio el que esta voluntad común cuando se ha afirmado con perseverancia tiene derecho al respeto y es el único fundamento sólido de los Estados” (Ibíd.: 188).

4) Conclusión

Durkheim manifiesta una postura en pos de la civilización, por el bien de la humanidad por encima de todo. Acatarse a la autoridad moral y respetar todos sus valores. Por el contrario, nos demuestra que Alemania adopta, específicamente desde 1914, una posición muy próxima a la que construyó para erigirse como Estado nación: resaltando y muchas veces exaltando las diferencias nacionales.

Es decir, Durkheim en su concepción de civilización se inscribe en un sesgo claramente francés según la explicación de Elias. Rechaza la violencia y principalmente el belicismo (aunque tolera cierta cuota de la primera en sociedades primitivas). Su idea de civilización se aproxima a la declamada por Mirabeau, en tanto suavización, urbanidad, educación, modales y cortesía, o a la dulcificación como diría Voltaire.

En palabras propias de este sociólogo la barbarie es entonces la destrucción lisa y llana de la civilización, perfecta y trágicamente ejecutada por la guerra total impulsada por Alemania. Un acto completamente irracional, como ya afirmaba en 1906: “¿cómo es posible que mañana el hombre, conociendo en qué consiste la vida humana, quiera la destrucción de la sociedad, es decir la barbarie?” (Ibíd.: 144).

Bibliografía

- Bock, Kenneth (2001), “*Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución*”, en: Bottomore, Tom y Nisbet, Robert (comp.) (2001): “Historia del análisis sociológico”, Amorrortu, Buenos Aires.
- Donzelot, Jacques (2007): *La invención de lo social: ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Durkheim, Émile (2010): El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales (1914), *Entramados y perspectivas*. 1, 189-200.
- Durkheim, Émile (2011): *Émile Durkheim: escritos políticos*, Gedisa, Barcelona.
- Durkheim, Émile (1993): *La división del trabajo social*, Planeta, Buenos Aires.
- Durkheim, Émile (1992): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.
- Durkheim, Émile (2011): *Lecciones de sociología*, Miño y Dávila, Madrid.
- Durkheim, Émile (2000): *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila, Madrid.
- Elias, Norbert (1987): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México.
- Lukes, Steven (1984): *Émile Durkheim: su vida y su obra*, Siglo XXI-CIS, Madrid.
- Nisbet, Robert (1969): *La formación del pensamiento sociológico I*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Nocera, Pablo (2010): Civilización y naturaleza humana en el pensamiento de Émile Durkheim. VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata.
- Nocera, Pablo (2010b): Émile Durkheim y Gabriel Tarde en los orígenes de la sociología francesa, *Entramados y perspectivas*. 1, 181-187.
- Ramos Torre, Ramón (2011): “La sociología de Durkheim y la política”, en: Durkheim, Émile (2011): *Émile Durkheim: escritos políticos*, Gedisa, Barcelona.
- Ramos Torre, Ramón (1999): *La sociología de Émile Durkheim, Patología social, tiempo, religión*, Siglo XXI-CIS, Madrid.
- Rodríguez Zuñiga, Luis (1978): *Para una lectura crítica de Durkheim*, Akal, Madrid.
- Williams, R. (2000): *Palabras Clave*, Nueva Visión, “Civilización” y “cultura”.